革命与危机：皮科论人的尊严与个体自由
——兼对特林考斯的一个批评

吴 功 青

(中国人民大学 哲学院，北京 100872)

摘 要：在《论人的尊严》中，皮科旗帜鲜明地指出：人的本性是自由的，可以按照自己的意愿自由地塑造自己的形式。而美国学者特林考斯根据对《创世七日》的研究认定，皮科并未放弃中世纪的奥古斯丁传统，他在《论人的尊严》里强调的自由抉择的尊严，只属于“堕落之前和基督道成肉身之后的人”。特林考斯的这种理解，虽然提示了皮科思想与中世纪传统的关联，但却没有注意到皮科对个体自由作为“人的尊严”之核心的强调，忽略了《论人的尊严》与《创世七日》在神学形态和解释路向上的内在差异，以及《论人的尊严》对不同文化和宗教的开放态度，从而弱化了皮科的革命性和现代意义。实际上，《论人的尊严》与《创世七日》显示的解释路向并非统一，而恰恰反映了皮科在面对个体自由时的内在张力。

关键词：个体自由；人的尊严；上帝；本性

中图分类号：B503.9　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**1000-5919(2013)05-0041-08

一、特林考斯的挑战

米兰多拉的皮科(Pico della mirandola，1463—1494)是文艺复兴哲学的杰出代表，19 世纪末以来备受西方学界的重视。从早期的文艺复兴专家布克哈特、卡西尔(Ernst Cassirer)、加林(Eugenio Garin)到新近的哈佛教授汉金斯(James Hankins)，围绕皮科的专著和文章层出不穷。其中，《论人的尊严》(*De hominis dignitate*)因为旗帜鲜明地主张个体自由，尤受瞩目。尽管就如何理解此书的脉络和细节，学者们存在一定的分歧，但大多数仍坚持认为，皮科在书中对个体自由的强调在精神气质上完全是革命性的。特别是卡西尔，他从康德主义的历史视野出发，认定皮科一方面在《论人的尊严》中为个体自由解除了中世纪的神学束缚，另一方面在《驳星相学》(*Disputationes Adversus Astrologiam Divinatricem*)中为个体自由解除了古代的宇宙论束缚，在某种意义上已经为康德的自由哲学奠定了基础①。

不过，在关注《论人的尊严》的同时，不少学者也对皮科的其他著作产生了浓厚的兴趣。其中，皮科写于 1489 年的《创世七日》(*Heptaplus*)更是引发了激烈的讨论。1970 年，特林考斯(Charles Trinkaus)在他出版的文艺复兴研究专著《按照我们的形象与相似性》(*In Our Image and Likeness*)第三章中就重点分析过这部著作。特林考斯特别指出，皮科在《创世七日》中从奥古斯丁传统出发，实际上重新承认了人的原罪，因而否定了个体凭借自由获救的能力。从这个立论出发，特林考斯断定，《论人的尊严》中皮科所强调的人的尊严只属于“亚当堕落之前和基督道成肉身之后的人”②。

收稿日期：2013-05-08

作者简介：吴功青，男，安徽岳西县人，中国人民大学哲学院讲师，哲学博士。

① Ernst Cassirer, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, Dover Publications, New York, 2000(1963 年初版), P. 115—122。不过，近来也有学者批评卡西尔对皮科的康德式解读，可参考 Brian Copenhaver, “Magic and the dignity of man: De－kanting Pico’s Oration”，载于 *The Italian Renaissance in the twentieth century*, Firenze, 1999, P. 295—320。

② Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness. humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, University of Notre Press, 1995, P. 507。

从文本上看,特林考斯的立论来源于两个方面。一方面,从《论人的尊严》来看,人的自由是上帝对亚当宣布的,且最终朝向了上帝;另一方面,从《创世七日》来看,皮科明确提到,初人亚当分有了“上帝的形象”(Imago Dei),堕落之后就丧失了,成了野兽般的存在,只是当新亚当——基督到来后,人才重新获取了“上帝的形象”。按照特林考斯的理解,“上帝的形象”是人有尊严的体现,丧失“上帝的形象”就没有了尊严,故而从亚当堕落到基督救赎之前的这段时间内,人是没有尊严的。从特林考斯的逻辑出发,这个推论是合理的。

特林考斯的这种说法,给皮科研究带来了不小的挑战。如果说,《论人的尊严》中,个体的尊严只属于“亚当堕落之前和基督道成肉身之后的人”,这无疑既否定了亚当之后到基督道成肉身之前的人,又否定了任何不信基督的异教徒所具有的尊严。这种解释,从逻辑上将皮科推向了中世纪的奥古斯丁传统,并给他打上了“基督教中心主义”的历史标签。

诚然,皮科的思想本来就和中世纪经院哲学传统藕断丝连①,但是,特林考斯的结论却与一般的论断有本质的不同。如果说,其他学者只是着重分析中世纪晚期的意志论和唯名论传统对皮科的影响②,特林考斯的论断则是要指出,皮科在整个人性论上都与奥古斯丁的“原罪说”保持一致。如果这个解释能够成立,皮科所言的个体自由就成了亚当所以堕落的缘由,而非人之为人的一般特征。随之而来,皮科就更像一个中世纪哲学家,而非一个宣扬个体自由的现代哲学家。可见,如何认识特林考斯的上述论断,绝非一个细小的文本争论,而是一个牵涉到理解皮科哲学整体面向的大问题。要想回应特林考斯的挑战,我们必须要明确一下三个问题:首先,《论人的尊严》中的尊严本质为何,它与“上帝的形象”和人的自由有什么关联;其次,《论人的尊严》中所说的“尊严”,是否存在特林考斯推导出来的时间限制,即:亚当堕落之后、基督救赎之前的人是否就没有尊严?再次,异教徒是否就没有尊严?只有明确这三个问题,我们才能对特林考斯的论述做进一步的判断,从而更为准确地把握皮科思想的历史意义。

二、人的尊严:个体自由 VS “上帝的形象”

1. 特林考斯的理解:“上帝的形象”

特林考斯基于《创世七日》的表述,将人的尊严定义为“上帝的形象”(Imago Dei)。这个“上帝的形象”,乃是上帝在造人时赋予亚当的一种特权。但由于初人的堕落,“上帝的形象”惨遭除灭:

> 现在,我们在他(亚当)身上第一次察觉到了“上帝的形象”,借助它,亚当得以管理和命令各种牲畜。人的本性(Nature)被这样确立下来,理性支配感性,并依据自身的法则平息一切贪点嗔痴。但由于犯罪,我们毁灭了这“上帝的形象”,变得悲哀而不幸,开始服侍自己身上的“野兽”,在地上爬行,渴望尘世之物,忘记了故土和天父,忘记了天国和我们作为特权而拥有的原初的尊严(Original dignity)。就是这样:当人处在尊贵中,他恍不自知,但现在却堕落成愚蠢的野兽,与它们相似(《创世七日》,第四章第六节)③。

由此,特林考斯得出结论,“对皮科而言,初人的堕落摧毁了人原初的尊严以及他在宇宙中的尊贵地位”④。在同一章第七节,皮科继续说道:

① 可参考 James Hankins,“Humanism, scholasticism, and Renaissance philosophy”,载于 *The Cambridge Companion To Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, 2007, P. 30—48。以及 Eugenio Garin, *Giovanni Pico della Mirandola*, Roma-Firenze, 2011。

② 有关中世纪晚期意志论及唯名论传统对皮科和人文主义的影响,特别参考 Michael Allen Gillespie 最新的力作, *The Theological Origins of Modernity*, The University of Chicago Press, 2008, P69—90。

③ 参见《创世七日》(*Heptaplus*)的英译本,载于 Pico della Mirandola, *On the dignity of Man*, Translations by Charles Wallis、Paul Miller, Indianapolis/Cambridge, P125,以下所引皆同。

④ Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness. humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, University of Notre Press, 1995, P. 517.

> 正如我们所有人,在肉体上都是那个跟从撒旦而非上帝的亚当之子孙,从人堕落成野兽,侮辱了人的样式;同样在灵性上,就是新亚当,即那个完成天父的意志、用自己的血肉之躯战胜精神罪恶的耶稣基督的子孙。我们不是作为人,而是作为上帝收养的子民,被恩典重塑,获得再生①。

根据这个表述,特林考斯总结道,"很显然,对皮科而言,人依据'上帝的形象'被造为亚当,其尊严只存在于堕落之前和基督复活之后"②。特林考斯的逻辑非常清楚:人的尊严从根本上在于他分有了"上帝的形象",能够像上帝那样借着自己的理性能力管理世间万物,既然在《创世七日》中,皮科申明,亚当堕落之后便丢失了"上帝的形象",直到基督到来才得以恢复,那么《论人的尊严》中所说的人的尊严,本质上就是有时间限定的,只属于"亚当堕落之前和基督道成肉身之后的人"。

我们且把两个文本的写作背景和解释进路的差异暂且放在一边,仅从文本上来讨论:究竟什么是皮科所理解的"人的尊严"? 以及,假若皮科真的在《创世七日》中将"上帝的形象"理解为人的尊严,这个"上帝的形象"又该做如何理解?

2.《论人的尊严》:个体自由作为尊严的基础与核心

众所周知,《论人的尊严》是皮科为他筹划的"罗马大会"而起草的一份演说稿。不过,略显悖谬的是,在这样一份讨论"人的尊严"(Dignitas hominis)的演说稿里,皮科却很少提到"尊严"二字。在拉丁文本的《论人的尊严》中,使用"Dignitas"的地方仅有少数几处。第一处是第五小节(按照英文本的划分),皮科谈到天使的地位时说,"让我们仿效他们的尊严与光荣,不向他们臣服,不忍受此等的位置(horum nos iam cedere nescii et secundarum impatientes et dignitatem et gloriam aemulemur)"。第二处可见于第十小节,皮科论及希腊秘仪时,说道:"不只是摩西和基督教的奥秘,古人的神学也向我们指明了自由技艺的尊严与价值(nec Mosaica tantum aut Christiana mysteria, sed priscorum quoque theologia harum, de quibus disputaturus accessi, liberalium artium et emolumenta nobis et dignitatem ostendit)"。至于"人的尊严"这个词组,皮科更是没有直接定义。正是因为文本上遗留下的模糊性,致使学者在这个问题上众说纷纭,莫衷一是。

如上,特林考斯实际上是从《创世七日》的理解出发,回过头来审视《论人的尊严》的表述。他的理由在于,《创世七日》中皮科很大程度上认为,"上帝的形象"是人区别于其他造物的特权,依据这种特权,人具有像上帝那样管理世间万物的能力,这才是人的尊严所在。

不过,在《论人的尊严》中,我们并没有看见皮科对"上帝的形象"这一问题的明确表述。虽然上帝确实将亚当放在世界的中间,跟他说:

> 亚当,我们没有给你固定的位置或专属的形式,也没有给你独有的禀赋。这样,任何你选择的位子、形式、禀赋,你都是照你自己的欲求和判断拥有和掌控的。其他造物的本性一旦规定,就都为我们定的法则所约束。但你不受任何限制的约束,可以按照你的自由抉择(arbitrio)决定你的本性(natura),我们已把你交给你的自由抉择。我们已将你置于世界的中心,在那里你更容易凝视世界万物。我们使你既不属天也不属地,既非可朽也非不朽;这样一来,你就是自己尊贵(honorarius)而自由的形塑者,可以把自己塑造成人和你偏爱的形式。你能堕落成更低等的野兽,也能照你灵魂的决断,在神圣的更高等级中重生。③

在卡西尔、汉金斯等绝大部分学者眼里,这段话乃是整部《论人的尊严》的核心。因为,正是在这段话中,皮科旗帜鲜明地论述了个体自由。跟

---

① Pico della Mirandola, *On the dignity of Man*, Translations by Charles Wallis、Paul Miller, Indianapolis/Cambridge, P. 125—126。

② Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness. humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, University of Notre Press, 1995, P. 517。

③ 皮科:《论人的尊严》,顾超一、樊虹谷译,吴功青校,北京:北京大学出版社 2010 年版,第 25 页。以下所引《论人的尊严》中的段落,皆依据此译本。

中世纪晚期对神学人性论相比,皮科在这里完全抛弃了经院哲学对人性的悲观设定,宣扬人的个体自由。依据皮科的理解,人没有任何本性;或毋宁说,人的本性在于其彻底的无规定性。人的形式完全源于他的自由:这种自由,绝不仅仅是人在上帝面前具有的自由意志,而是自我创造自我的自由。在这个语境中,上帝隐身了,把一切交给了人。人就如同上帝在人世间设定的一个形象,完全自由地支配着自我,成为一个相对于上帝和世界的主体。

无疑,人在宇宙中的这种自由,乃是人区别于其他任何造物的特质。虽然皮科没有明言,这种自由等同于人的尊严,但我们至少可以认定,这种自由是人的尊严的基础与核心。在接着上述引文的第五节“变形”中,皮科说:“谁会不赞叹我们自身中的‘变色龙’呢? 谁还会更多地赞叹其他的生灵呢?”①这即是说,人的自由本性乃是一个让万物都赞叹并羡慕的特质。在同一节的随后两段,皮科又说:“我们(天生就在这样的处境中,即,天生就能成为我们所意愿的)应当格外谨慎,以免人们说我们虽处尊贵(Honor)中,却恍不自知地沦为野兽和无知的负重牲畜”②。皮科在这里没有使用“尊严”一词,但“尊贵”一词的使用更加表明,人的这种自由天性是人身处尊贵地位的根本原因。

正是基于这种观察,不管是老一辈的皮科研究专家加林,还是文艺复兴研究的后起之秀保罗·米勒(Paul Miller)都径直断定,自由是人的尊严的本质所在③。加林特别指出,人在宇宙中的这种自由就是人作为“上帝的形象”的根本体现。因为,依据皮科的描述,人再不是某物(quid),而是一个“原因(Cause)”和一个“自由行动(Free Act)”④。人即万物,因为他拥有成为包括动植物在内的一切生物的可能。在此意义上,“上帝的形象”首先指的是人像上帝那样,拥有成为任何造物的自由⑤,而非一种管理万物的能力。

米勒和加林的判断并非根本否定特林考斯的理解,但主旨有很大的不同。按照特林考斯的理解,人的尊严根本上在于“上帝的形象”;而“上帝的形象”又表现在人与上帝相似的地位与能力,那么,没有这种地位与能力的人就不会有此尊严;而按照米勒和加林的理解,“上帝的形象”根本上体现在人与上帝相似的自由,以及人在世间享有的主体性,自由而非理性能力才是人的尊严根本之所在。

特林考斯过于强调人的理性能力,忽视了个体自由作为人的尊严的基础与核心之作用,在文本上是难以成立的。

当然,回过头来,特林考斯的论断从另一个维度强调了“人的尊严”的另一层内涵:道德进步和个体完善。这一点,我们要从整个《人的尊严》的文本来把握。如上,个体自由确实构成了“尊严”的基础和核心,但是,对皮科来说,仅仅享有个体自由并不能理所当然地获得充分的尊严。上帝对亚当的宣言中明确提到,“你能堕落成更低等的野兽,也能照你灵魂的决断,在神圣的更高等级中重生”,这就直接点明,人若不能正当地运用自由,就有变成野兽的危险。而第五节的引文(如上)更是表明,野兽的状态是一种没有任何“尊贵”可言的状态。尽管退一步说,人堕落之后上帝并未取消他的个体自由,因而人始终拥有某种程度的尊严;但是,我们至少肯定,人堕落成野兽比起人成为天使,其尊严要远逊一筹。实际上,《论人的尊严》在论述完个体自由之后并未结束,而是力图在基督教的总体图景之下,将这种自由一步步地引向道德和信仰的理想结局:从第六节“天使”开始,到第十节“希腊秘仪”,皮科进一步以天使的“尊贵”为目标,要求人通过道德哲学和辩证法的净化和自然哲学之光的洗礼,一步步由

① 皮科:《论人的尊严》,第 31 页。

② 皮科:《论人的尊严》,第 32 页。

③ 如 Pual Miller《论人的尊严》的英译本导言,Pico della Mirandola, *On the dignity of Man*,Translations by Charles Wallis、Paul Miller,Indianapolis/Cambridge,P 14,“人的杰出与尊严在于下述事实:他是其本性的塑造者”。

④ 参考 Eugenio Garin,*Italian Humanism*, Translated by Peter Munz,Harper And Row Publishers,New York,P. 105。

⑤ ibid,P. 105.

“雅各之梯”上升到与上帝合一的神秘状态之中。可见,对皮科而言,人的尊严最充分和最理想的状态是:人依据其个体自由不断实现自己的道德完善和信仰追求,达到与上帝和天使一样的尊贵。一言以蔽之,个体自由虽是尊严的基础与核心,道德完善和信仰追求亦是尊严的应然状态和本质要求。皮科对人的尊严的定义,要结合“个体自由”和道德/信仰两个维度综合地理解。

三、“个体尊严”的时间限定:神学形态和解释路向的差异

如上,特林考斯在讨论《创世七日》时,不仅对人的尊严做了一个奥古斯丁化的表述,还对其存在做了一个时间上的限定。我们前面已经讲到,这个限定来自于两个方面的综合。一方面,《论人的尊严》中上帝确实是将“上帝的形象”——不管这个形象该如何理解——赐予了亚当;另一方面,《创世七日》中又明确讲到亚当的堕落,以及基督重新恢复人作为“上帝的形象”的历史。针对特林考斯的理由,我们可以分两个层面来进行驳斥。

第一个层面,是两书在神学形态上的差异。《论人的尊严》中,上帝的确将“上帝的形象”赐予了亚当,而《创世七日》的确也谈到了亚当的堕落和原罪。但是,必须注意到,这两个亚当并不是一回事。《创世七日》中所言的“亚当”,是基督教历史上真正存在的初人,是真实而具象的个体。但《论人的尊严》中所言的亚当,却不能这样来理解。Wind 的研究证明,皮科在《论人的尊严》是以“诗学神学(Poetica Theologia)”的形式在陈述亚当的受造及整个基督教历史。“诗学神学”针对的乃是“教义神学”,它的宗旨在于:通过诗歌这种自由的形式塑造出作者心中理想的神学形态①。亚当受造时的描述,没有任何《圣经》或教会权威的支持,完全是皮科以一种“诗学神学”的形式塑造出来的②。皮科的宗旨,是要以亚当为象征,界定全体人类的自由本性。在《论人的尊严》中,亚当并不是《创世七日》里历史上的那个亚当,而是一个象征全体人类的符号。特林考斯没有注意到《创世七日》和《论人的尊严》在神学形态上的这种差异,以历史上的亚当来界定符号化的亚当,以《创世七日》中亚当的堕落来认定《论人的尊严》中的个体尊严,存在一个时间上的限制,在理论上是难以成立的。

第二个层面,抛开神学形态上的差异,从内容上对两书进行对比,我们会发现,《创世七日》强调人的原罪与恩典,很大程度上遵循的是奥古斯丁主义的解释传统;而在《论人的尊严》中,皮科淡化人的原罪,强调人在信仰中的主动自由,遵循的是柏拉图哲学以及以它为基础的新柏拉图主义和希腊教父哲学传统。特林考斯从《创世七日》的说法来界定《论人的尊严》中个体尊严存在的时间范围,其根本错误在于没有注意到两书在解释路向上的根本差异。

1. 依照《论人的尊严》的文本表述,人无所谓堕落的本性,更无所谓原罪。关于人的自由,上帝确实跟亚当说,“你能堕落成更低等的野兽”,但这种堕落是人行使自由抉择的可能结果。这和《创世七日》第七章第一节中皮科论及亚当的堕落时说,“因为人一开始就犯罪……因而先知描述了我们堕落的本性”③,存在质的不同。前一个堕落,是基于良善本性之上的堕落;后一个堕落,则是人本性上的堕落。此外,《创世七日》将《创世记》1:2 中的“渊面黑暗”中的黑暗比作“原罪”;而在《论人的尊严》中,皮科虽然讲到了人可能存在的堕落,但却从未讲这种堕落演变成任何意义上的原罪。实际上,在整部《论人的尊严》中,我们就没有发现任何有关原罪甚至罪的字眼。

2. 皮科在《论人的尊严》中认为,人在上帝面

① 关于皮科的“诗学神学”可参考 Edgar Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, London, 1967,“引言”及第一章。

② 如 Funkenstein 所指示的,“诗歌”(Poetry)本来就是一种以语言为基础的创造。参见,Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, Princeton University Press, P296—299。“诗学神学”的本质,就是借助诗歌这种自由的形式来规避传统的神学观念,塑造一种新的神学观念。

③ Pico della Mirandola, *On the dignity of Man*, Translations by Charles Wallis、Paul Miller, Indianapolis/Cambridge, P. 154.

前是彻底自由的。人走向上帝,凭借的是人对上帝的爱,也就是皮科所说的:“我们被妙不可言的爱所唤醒,被放置于自身之外,如同燃烧的炽爱天使”①的柏拉图式的爱(Eros)②。“爱”让我们“为神性所充满,将不再是自己,而是那个造了我们的造物主自身”③。信仰的根本结局,乃是人沿着“雅各之梯”上升,一步步的神化(Apotheosis)。而在《创世七日》中,皮科在每一章的最后一节都会强调,因为人的堕落而丧失了“上帝的形象”,只有耶稣基督充当中保人才能从罪的状态中走出,获得最终的拯救。在这个逻辑里,基督是真正的主导者。

皮科在《论人的尊严》中所表现出的解释面向,从根本上体现的是由柏拉图哲学/神学发展起来的新柏拉图主义传统和希腊教父传统。从柏拉图哲学和新柏拉图主义传统来看,上帝是最高的一,人要想走向上帝,必须借着对上帝的爱,沿着存在的阶梯(“雅各之梯”)一步步上升;而根据希腊教父传统,尤其是奥利金传统,人即便堕落也会保持“上帝的形象”,能够借着自己的自由一步步地返回和上帝的同一状态。从这个传统出发,即便我们把人的尊严理解为“上帝的形象”,它也不可能在亚当堕落后丧失。可见,特林考斯从《创世七日》的解释路向出发,进而判断另一个解释路向下的“人的尊严”具有时间上的限定,从理论上是讲不通的。

不过,也必须看到:尽管特林考斯以《创世七日》的逻辑来解释《论人的尊严》的做法站不住脚,但却至少提醒我们:皮科本人在自由和原罪问题上,存在着双重面向。第一重面向是《创世七日》所显露的,强调堕落、原罪和基督救赎的奥古斯丁主义面向,第二重面向则是《论人的尊严》中所显示的,淡化堕落和原罪,强调个体自由的新柏拉图主义和希腊教父哲学面向。诚然,以一重面向来统摄另一重面向存在文本、逻辑上的种种问题,但它至少揭示,皮科注意到了作为现代性基础的个体自由和上帝之间的内在张力。历史地看,这种张力就是奥古斯丁本人和佩拉纠派争论的逻辑延续。只是到了皮科的时代,奥古斯丁本人的张力已经弱化,演变成教会内部强调原罪和恩典的一个固定传统;而皮科对个体自由的强调,则是对佩拉纠派理论的进一步深化。在《论人的尊严》中,人已经可以依靠自己的自由“神化”自身,基督的恩典已经荡然无存。问题于是随之而来,如何保证这个被彻底解放了的个体自由朝向上帝?更进一步,假若人有成为上帝的可能,他如何还会收束自己,遵守人间的道德法则?某种意义上,皮科在《创世七日》中显示的奥古斯丁色彩,可以看做他对《论人的尊严》中激进立场的一次反省和回收。

四、异教徒的尊严——“古代神学”与“古代智慧”

特林考斯以《创世七日》为核心来解释《论人的尊严》,认为后书中的“人的尊严”只属于“亚当堕落之前和基督道成肉身之后的人”。换言之,亚当堕落之后一切不信基督的人,不管是基督道成肉身之前还是道成肉身之后,都没有尊严。但问题是,《论人的尊严》中皮科主张的尊严,有一个文化和宗教身份的限制吗?

人的尊严是否存在文化和宗教身份的限制,首先取决于对尊严的理解。在第二章中,我们讨论了特林考斯、加林和保罗·米勒的看法,最后对个体尊严做了综合化的理解,认为它是以个体自由为基础,不断趋向道德进步和信仰追求的一种理想状态。在第三章,我们借助 Wind 的研究指出,《论人的尊严》中所言的亚当,并非历史上真实存在的那个亚当,而是一个代表全人类的抽象符号。并且,《论人的尊严》中不谈人的原罪,主

① 皮科:《论人的尊严》,第 61 页。

② 意大利学者 Pier Bori 清楚地揭示了《论人的尊严》中皮科的“爱”对柏拉图《会饮篇》中的“爱”的吸收。参见 Pier Bori, *Pluralità delle vie, Alleorigini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Feltrinelli, 2000, 引言 P. 38—40, 44—45。

③ 皮科:《论人的尊严》,第 61—62 页。

张个体自由的良善本性在道德进步和信仰追求中的主动作用。综上,我们在理论上能够初步做出结论:《论人的尊严》中所言的个体尊严,并不限于基督教体系,相反,道德进步和信仰追求的自由属于世界上所有的民族和个人。不过,为了更为全面地把握皮科的立场,我们还要结合他的“古代神学(Prisca Theologia)”和“古代智慧”进行分析。

我们知道,“古代神学”是文艺复兴哲学家的一个重要概念。按照费奇诺的说法,“古代神学”是指查拉图斯特拉、至尊赫尔墨斯、俄尔甫斯以及柏拉图神学、古代犹太神学等古代思想体系的总称①。皮科继承了费奇诺的“古代神学”学说,并围绕这条线索做了大量的希伯来卡巴拉研究②。《论人的尊严》的第十七和第十八小节,分别以“卡巴拉”以及“俄尔甫斯和琐罗亚斯德”为主题展开了论述。

在“卡巴拉”这一部分,皮科指出,基督在新约中显明的真理其实源于更为古老的卡巴拉智慧。他引用古代圣贤的权威说:“以斯德拉、希拉里和奥利金都曾写到,摩西在山上所受的不尽是他留给后世的五部律法书,还有一部对律法真实而更为隐秘的阐释”③。这种智慧,即“卡巴拉”,先由上帝传给摩西,然后再由摩西传给约书亚,最后传至耶稣基督手中。由于是秘传智慧,所以经上并未明确记载,普通人更无从得知。不过,皮科通过他以及同代的许多卡巴拉研究专家的工作发现,“卡巴拉”智慧的实质其实就是基督教真理。因为,在这些卡巴拉的书籍中,“有道成肉身,有弥赛亚的神性;(这里)有原罪、基督的赎罪、天上的耶路撒冷、魔鬼的堕落、天使的等级、炼狱、地狱之罚,与我们每日在保罗、狄奥尼索斯那里读到的一样”④。这即是说,“卡巴拉”智慧作为古代神学的一部分,本质上揭示了犹太教和基督教具有共同的神学起源,因而本质上是内在同一的。而第十八节“俄尔甫斯和琐罗亚斯德”部分,皮科同样以简要的笔触论及了“古代神学”的迦勒底部分。尽管皮科没有充分的文本论证,但仍试图表明,柏拉图主义也好,毕达哥拉斯也好,都将俄尔甫斯和琐罗亚斯德的智慧作为自己学说的源泉。皮科的用意在于,古代智慧乃是哲学和宗教的共同起源。诚如意大利学者博里所言,“皮科想提醒人们,谁若回溯至古代智慧,谁就能接近一种永恒的智慧;这种智慧在自身中包含了思想同一性的基础”⑤。

皮科对“古代神学”和“古代智慧”的强调,其初衷之一当然是论证基督教。例如,在第十七节“卡巴拉”部分,皮科就明确说道,“我引述它们(即卡巴拉),是为了证实神圣不可侵犯的大公信仰”⑥。但也必须看到,这种论证只是它调和主义的一部分。既然“古代神学”和“古代智慧”已经揭示,基督教、犹太教、埃及宗教等都具有本质上同一的起源和真理(大写的 Via),那么不唯独基督教,而是所有宗教都会分有这个大写的真理之光。在 1486 年 12 月发表的《九百题》(*Conclusiones*)中,皮科列举了当时世界上几乎所有的宗教的九百个论题,并一一做了辩护,这充分证明了皮科的调和主义和开放立场。

理解了皮科的调和主义和开放立场,我们就会明白,皮科在《论人的尊严》并未而且也不可能对人的尊严做一个文化和宗教身份上的限制。既然在皮科眼里,每一种文化和宗教与基督教一样拥有共同的神学起源,分有同样的古代智慧和真理,那他绝不会把人的尊严限定在基督教体系之内,而排除基督教体系之外的异教徒所具有的尊

---

① 有关费奇诺的“古代神学”思想,可参考梁中和的专著,《灵魂·爱·上帝》,上海:华东师范大学出版社 2012 年版,第 110—180 页。

② 关于皮科对卡巴拉文化的研究,加林的著作阐述得最为充分。可参考,Eugenio Garin,*Giovanni Pico Della Mirandola. Vita E Dottrina*, Roma–Firenze,2011, P. 90—105。

③ 皮科:《论人的尊严》,第 109 页。

④ 皮科:《论人的尊严》,第 114 页。

⑤ 皮科:《论人的尊严》,“导言”,第 11 页。

⑥ 皮科:《论人的尊严》,第 109 页。

严。特林考斯的论断没有注意到皮科在《论人的尊严》的后半部分对“古代神学”和“古代智慧”的强调,以及他对不同宗教、文化的开放态度。

小　结

通过对《论人的尊严》的文本的详细梳理,我们证明,特林考斯对个体尊严的论断无法成立。首先,他过于强调“上帝的形象”的作用,忽视了个体自由作为人的尊严的基础与核心作用;其次,他没有注意到《论人的尊严》所采取的“诗学神学”形式以及新柏拉图主义的解释面向与《创世七日》的内在差异;再次,他忽视了皮科在对“古代神学”和“古代智慧”的论述中显示的对异教文化和宗教的开放态度。特林考斯的错误,根本上在于他过分强调皮科在《创世七日》所显示的奥古斯丁主义和中世纪哲学面向,而忽视了《论人的尊严》中皮科所开创的现代哲学面向,从而弱化了皮科的革命性和现代意义。

不过,特林考斯的研究也提醒我们,皮科在借助新柏拉图主义和希腊教父哲学的观念开启个体自由革命的同时,也充分认识到了这场革命所孕育的危险。因而,在《创世七日》中,皮科重启奥古斯丁解经传统,以“原罪说”解释了人的堕落本性。诚然,我们不能用一个解释路向来统摄另一个解释路向;但至少要看到,皮科并未放弃其中一方,而是兼而用之。而这种做法恰好反映出,作为文艺复兴哲学的代言人,皮科希望将个体自由保持在信仰的总体范围之内。但问题在于,一旦个体自由被彻底开启,信仰还是否可能? 如果信仰不再可能,个体又如何面对和处置自身的自由? 这些问题,将在洛克、卢梭和康德等现代哲人的思想中一步步展开。

Revolution and Crisis: Pico's Discussion on Human Dignity and Personal Freedom
——A Criticism on Charles Trinkaus

Wu Gongqing

(*School of Philosophy*, *Renmin University of China*, *Beijing* 100872, *China*)

Abstract: In *De hominis dignitate* (*On the Dignity of Man*), Pico della Mirandola clearly indicates that human nature is free, and man can shape his own form freely (*ad arbitrium*). However, American scholar Charles Trinkaus holds in light of his research on *Heptaplus* (*Discourse on the Seven Days of Creation*) that Pico did not really abandon the Augustinian tradition of the Middle Ages. According to him, the dignity which Pico stressed in *De hominis dignitate* belongs only to “man before the Fall and after the Incarnation”. In this paper, the author will prove that Trinkaus fails to notice Pico's emphasis on personal freedom as the core of “human dignity”, ignoring the internal difference of theological modalities and interpretative ways between *De hominis dignitate* and *Heptaplus*, as well as the open view of *De hominis dignitate* on different cultures and religions. As a result, the thoughts of Trinkaus tend to weaken the revolution and modernity reflected by Pico, although he reminds us of the relationship between Pico's thought and medieval traditions. In the mind of the author, the interpretative ways of *De hominis dignitate* and *Heptaplus* can't be considered as consistent; on the contrary, they reflect Pico's internal tension over personal freedom.

Key words: personal freedom, human dignity, God, nature

(责任编辑　刘曙光)